

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Intuição e Exercícios Espirituais¹

Evaldo Sampaio

Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília (UNB), Brasília, DF, Brasil

evaldosampaio@unb.br

Resumo: O que fazemos quando interpretamos uma Filosofia? Vários comentadores rivalizam metodologicamente acerca da maneira mais apropriada pela qual se pode ler um texto filosófico. Nas entrelinhas desse desacordo parece residir ao menos um consenso fundamental: a adequada ou inadequada compreensão de uma doutrina filosófica consiste exclusiva ou principalmente na exegese de seu discurso. Conserva-se assim uma certa imagem da atividade filosófica, a saber, um filósofo é sobretudo ou tão somente aquele que elabora sofisticados argumentos ou sistemas de pensamento. Mas as doutrinas filosóficas seriam apenas ou essencialmente um discurso teórico? Pela historiografia filosófica de Pierre Hadot, pretendo defender que a atividade filosófica não se reduz à composição de discursos teóricos porque ela consiste primordialmente numa “maneira de viver”. Esse sentido original da Filosofia, conquanto obstruído pelos nossos atuais pré-conceitos hermenêuticos, ainda persistiria nas filosofias modernas. Se esse é o caso, a abordagem exegética de Hadot, a qual foi cultivada quase que exclusivamente quanto aos antigos, poderia também ser oportuna para os modernos – quem sabe seria indispensável para eles. Uma dessas doutrinas modernas para a qual o estilo de leitura proposto por Hadot seria mais do que oportuno é a de Henri Bergson, para quem “a Filosofia não é uma construção de sistemas, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor”. Por sua vez, como tentarei mostrar aqui, a concepção de Filosofia de Bergson influenciou diretamente a gênese da historiografia filosófica que, posteriormente, conduziu Hadot a uma agora consagrada releitura da Filosofia antiga. Minha proposta, enfim, é que, assim como a concepção de Filosofia de Hadot fora inspirada decisivamente por Bergson, a maneira de se comentar a filosofia bergsoniana pode ser agora reorientada pela historiografia filosófica de Hadot. Tal discussão nos remete menos ao que é atualmente o comentário de um texto de Filosofia, mas ao que ele *pode* contribuir na busca pela “sabedoria”.

Palavras-chave: História da Filosofia; Filosofia como uma Maneira de Viver; Filosofia Francesa Contemporânea; Pierre Hadot; Henri Bergson.

Intuition and Spiritual Exercises

Abstract: What do we do when we interpret a philosophy? Various commentators have disagreed about the most appropriate approach regarding how to read a philosophical text. Between the lines of this dissensus, there is apparently one fundamental consensus: the (in)adequate comprehension of a philosophical doctrine consists exclusively or mainly in the dispute about the exegesis of its discourse. In such agreement it is conserved a certain image of the philosophical activity, namely, a philosopher is above all or simply who elaborates sophisticated arguments or systems of thought. However, a theoretical discourse is the only or the essential aspect of a philosophical doctrine? Based on Pierre Hadot's philosophical historiography I intend to argue that the philosophical activity could not be reduced to a discourse because it consists foremost in a “way of life”. This primordial sense of Philosophy, despite it has been hidden by our hermeneutical pre-concepts, still persists in the Modern Philosophy. If this is the case, Hadot's exegetical method, which was cultivated almost exclusively concerning to the Ancients, would be appropriate to the Moderns too – and perhaps it should be indispensable for many of them. One of these Modern philosophies for which the Hadot's style of reading seems to be perhaps indispensable is that of Henri Bergson, once it argues that “the Philosophy is not the construction of a system, but the voluntary resolution to see naively to oneself and to the world”. My aim here is to indicate how the Bergsonian conception of Philosophy had inspired the historiographical method by which Hadot came to develop a restoration of our understanding of the Ancient philosophy. My proposal is to show that as much as the Hadot's philosophical conception was influenced decisively

Recebido em 17 de agosto de 2017. Aceito em 22 de novembro de 2017.



by Bergson, the way that we now comment Bergson's philosophy may be reoriented by Hadot's philosophical historiography. This discussion concerns less to what *is* the commentary of a philosophical text than to *how* it still could contribute for the search of "wisdom".

Keywords: History of Philosophy; Philosophy as a Way of Life; Contemporary French Philosophy; Pierre Hadot; Henri Bergson.

História da Filosofia: seus leitores e suas leituras

Retomamos aqui a filosofia de Henri Bergson. Espera-se que apresentemos algumas reflexões por uma leitura profissional de seus ensaios e quem sabe assim prolonguemos os seus pensamentos, acrescentando uma ou outra ideia que esclareça ou retoque aquelas que ele pensou. O mote "Bergson, seus leitores e suas leituras" nos compromete a não simplesmente comentar a doutrina dele, mas também e sobretudo a daqueles que a comentaram. Como frequentemente é o caso com autores célebres, para cada texto assinado por Bergson há pelo menos cem escritos por seus intérpretes.² À primeira vista, tais comentários constituem um material bastante heterogêneo. Alguns foram publicados contemporaneamente às obras do próprio Bergson³ e outros há pouco tempo⁴. Há os que adotam uma leitura crítica de suas teses⁵ e os que procuram apenas simpatizar com a sua intuição criadora.⁶ Uns o contrastam com filosofias semelhantes ou rivais,⁷ enquanto vários indagam a sua repercussão na cultura⁸ ou nas ciências.⁹ Estes o reverenciam como um dos filósofos mais importantes de todos os tempos,¹⁰ já aqueles o desprezam como um atraso intelectual.¹¹ Um grupo seletivo de comentadores se tornou tão influente que lê-los nos parece indispensável,¹² ao passo que tantos têm agora um interesse meramente documental. De um "especialista" se aguarda enfim o domínio de parte expressiva dessa recepção douda e um posicionamento nas discussões que ela suscita.

Mas o que nos leva a discutirmos tal e tal filósofo, a criarmos grupos de pesquisa em torno dele, organizarmos seminários, defendermos dissertações e teses, publicarmos artigos e livros? A atividade filosófica em nossos dias se institucionalizou em cursos acadêmicos nos quais alunos são treinados para reportar as teorias dos "grandes pensadores" e serem capazes de discutir problemas tradicionalmente classificados como "filosóficos". Esse estudo cuidadoso e até "científico" dos textos destacou a História da Filosofia como o eixo principal dos currículos.¹³ Uma primeira resposta, portanto, é que recuperamos aqui o bergsonismo por que somos "historiadores da filosofia".

Dada a importância curricular da História da Filosofia, as críticas à pesquisa e ao ensino de Filosofia no Brasil por vezes têm por alvo a hermenêutica de textos e sua disciplina paradigmática.¹⁴ Para alguns, a preponderância da abordagem historiográfica castra a criatividade e desmonta o autêntico espírito crítico, já que o comentador não cultiva as suas próprias ideias e seu olhar arguto não se desapega dos escritos que obsessivamente lê e relê. Para outros, a discussão dos textos consagrados seria a melhor opção para evitar o dogmatismo, pois tanto nos ensina uma maneira autônoma de pensar quanto nos incita ao confronto imparcial dos dogmas de uma doutrina com os de suas concorrentes. Há também quem defenda uma interpretação menos literal e mais "criativa", como se os livros fossem "caixas de ferramentas" que usamos para recortar e colar questões que nos são urgentes.¹⁵ Para os detratores da exegese, tal estratégia ainda nos mantém numa posição submissa aos grandes autores. Para os apologistas da abordagem historiográfica, esse utilitarismo hermenêutico soa como uma desculpa esfarrapada para o diletantismo. Então, o que fazem os historiadores da filosofia? A alternativa à historiografia filosófica seria o desinteresse pelo estudo cuidadoso das grandes obras ou a sua leitura apenas instrumental?



Não se trata aqui de perguntar o que impulsiona Adriana, Rita ou a mim mesmo a comentar a filosofia de Bergson, mas o que, de um ponto de vista filosófico, pode significar o comentário de um texto de Filosofia. Como as atuais objeções e defesas à interpretação de textos filosóficos já pressupõem uma ou outra concepção quanto ao sentido da História da Filosofia, convém que se retome a origem dessas concepções. O que aqueles que instituíram a História da Filosofia e seu método exegético como uma disciplina acadêmica compreendiam sobre si mesmos? Ocorreria ali uma continuidade ou uma ruptura dentro de uma tradição mais antiga? A História da Filosofia e, mais precisamente, o comentário filosófico, são um modo de amizade à sabedoria ou um obstáculo a ela?

Ecletismo e História da Filosofia

Uma vez que os principais autores com os quais vou me ocupar pertencem à escola francesa, tomo como ponto de referência a instauração da História da Filosofia na França. A Filosofia se tornou uma disciplina obrigatória no último ano do ensino secundário francês quando da reforma curricular de 1809 (SHERRIGHAM, 2006, p. 67). Seguiu-se então o modelo das escolas jesuítas. As aulas eram lecionadas em latim. Adotava-se a distinção escolástica da filosofia entre lógica, metafísica e ética (JANET, 1893, p. 315). Não havia propriamente um currículo, mas algumas recomendações aos professores e uma lista de autores a serem estudados (FABIANI, 1988, p. 46-47). Tais diretrizes foram redigidas pelo decano da Faculdade de Teologia da Sorbonne, o abade Burnier-Fontanelle e acompanhavam a disposição argumentativa e de conteúdo do *Philosophia Lugdunensis*, um manual cristão de autoria indeterminada que obteve enorme sucesso na época.¹⁶ Assim, o ensino de Filosofia estava subordinado ao de Teologia (JANET, op. cit., p. 314).

Na década de 1820, surge uma nova geração de professores de índole liberal cujo mais destacado representante era um jovem docente da Sorbonne, Victor Cousin (JANET, 1893, p. 315). Nos anos seguintes, Cousin ocupa cargos importantes como “membro do conselho real de instrução pública”, diretor da *École Normale Supérieure* e Conselheiro de Estado, e se torna protagonista no processo de laicização do ensino de Filosofia (GUTTING, 2001, p. 4). Abolem-se nesse período as aulas em latim e se elabora um programa formal de estudos (JANET, op. cit., p. 316).

O novo programa preservava a divisão tripartite da Filosofia, porém não mais entre Lógica, Metafísica e Ética e sim entre Lógica, Psicologia e Ética (JANET, 1893, p. 317). A substituição da Metafísica pela Psicologia¹⁷ foi considerada a principal inovação do programa de estudos de Cousin e tinha em vista expurgar a Metafísica escolástica pela inclusão de novos temas (memória, imaginação, paixões etc.) e autores modernos (Locke, Berkeley, Reid, Condillac, Maine de Biran, dentre outros) (ibidem, p. 318). Por sua vez, os estudos anteriores de Lógica acompanhavam o modelo de Port-Royal e da lógica clássica, subdivididos em quatro partes: i) ideia; ii) julgamento; iii) raciocínio; iv) método. As três primeiras partes foram suprimidas e se propôs uma ramificação entre (i) método, (ii) análise e (iii) síntese. Para um leitor da época, isso significava a sobreposição da metodologia à lógica formal, o abandono do modo escolástico pelo moderno ao estilo de Bacon e Descartes (ibidem, p. 320-321). Já a Ética, que era ensinada no âmbito da Teologia natural e correspondia basicamente à moral religiosa, torna-se um estudo independente pela assimilação de tópicos que remetem especialmente às discussões sobre a liberdade do indivíduo à parte da autoridade divina (ibidem, p. 322-323). Daí por que Paul Janet estime que “Victor Cousin fez pelo ensino de Filosofia aquilo que Descartes fez pela Filosofia mesma”, a saber, “separou-o da Teologia” (ibidem, p. 314).

Além de substituir a Metafísica escolástica pela Psicologia e dar uma reorientação laica aos conteúdos de Lógica e Ética, Cousin introduziu pela primeira vez a História da Filosofia como uma área do currículo (JANET, 1893, p. 317). Os esforços de Cousin para a consolidação dessa disciplina foram de tal relevância



que seus contemporâneos o consideraram “o criador e o organizador da História da Filosofia na França” (ibidem, p.347). A estratégia mais geral de Cousin consistia em trazer para a Filosofia a “consciência histórica” que se difundia em diversas áreas (ibidem, p.348), a qual, por sua inclinação secular, era um solo fértil para que se separasse o estudo dos sistemas filosóficos da pedagogia escolástica. Em tal projeto persiste uma Filosofia da História da Filosofia que alinhava a atividade de Cousin na gestão educacional a sua docência e a sua vasta produção literária, seja como autor, tradutor ou editor.

Um dos documentos mais explícitos dessa concepção histórico-filosófica é a introdução que Cousin publica, em 1829, a sua tradução francesa do primeiro tomo do *Manual de História da Filosofia*, de Wilhelm Gottlieb Tennemann. Segundo Cousin, a História da Filosofia como uma disciplina autônoma teria sido criada na Alemanha por J. Jacob Brucker, no século XVIII, autor do qual Tennemann era o mais ilustre sucessor (cf. 1829, p. xx). Justificava-se a relevância da tradução daquela obra por se oferecer ao público um material atualizado cuja qualidade encerrava toda a história da filosofia, dispensando-se os manuais cristãos em voga. A erudição, a perícia no tratamento das fontes e o nível de “imparcialidade” daquele trabalho denotavam também algumas das principais aptidões a serem agora aprendidas (JANET, 1893, p. xxi). Mas qual a contribuição desse rigoroso método historiográfico para a própria Filosofia?

A Filosofia da primeira metade do século XIX se caracterizava para Victor Cousin ou por uma obediência à autoridade religiosa ou por um conflito doutrinal entre sistemas que se aniquilavam uns aos outros (COUSIN, 1829, p. v). A primeira vertente condiz com a orientação escolástica que predominava no início do ensino obrigatório de Filosofia na França. O que a torna nociva é a sujeição da Filosofia à Teologia, a qual implica numa restrição e até supressão da atitude crítica indispensável ao filósofo (ibidem, p. vi). A segunda tendência remete aos adeptos desta ou daquela doutrina moderna que, para defendê-la, polemizavam teórica e pedagogicamente com as demais. Para Cousin, os princípios sob os quais os sistemas se fundavam, se verossímeis, nem por isso eram indubitáveis. Como apenas pode ser dito absolutamente verdadeiro o que é indubitável, a mera divergência racional entre as filosofias mostra que nenhuma delas é absolutamente verdadeira (ibidem, p. vi; xi). Logo, assumir dogmaticamente uma ou outra doutrina reforçava indevidamente uma postura intolerante e sectária (ibidem, p. xviii-ix).

Para além da submissão à Teologia ou da defesa incondicional de uma doutrina, Cousin propôs que se buscasse depurar o que há de verdadeiro e permanente em cada um dos sistemas particulares e assim se obter uma “Filosofia superior” (COUSIN, 1829, p. v). Tratar-se-ia de uma Filosofia cujo objeto são as próprias filosofias particulares ou, mais precisamente, a própria “racionalidade” da qual um ou outro sistema seria um aspecto parcial. Se um sistema isolado é incapaz de prover a verdade, a conjunção entre várias doutrinas ofereceria uma perspectiva mais elevada. Por esta via “ecclética”, todos os dogmas precisariam ser estudados sobretudo pelo que promovem quanto ao desenvolvimento do espírito. Para tanto, o ecletismo requer um conhecimento profundo de todos os sistemas. Esse conhecimento rigoroso não pode ser alcançado seja por aqueles que se subordinam à autoridade religiosa, seja pelos que se aferram a uma só doutrina. Um estudo crítico e comparado dos sistemas é a função mesma da História da Filosofia. Por conseguinte, a principal contribuição da História da Filosofia seria a sua “lição perpétua de ecletismo” (ibidem, p.xvii) cujo ensino estimula a “independência” em relação à autoridade religiosa e a “tolerância filosófica” quanto a todos os sistemas (ibidem, p.xviii).

A estruturação eclética da História da Filosofia na França alterou a maneira de se estudar e de se comentar os textos filosóficos. Se o objeto original da História da Filosofia enquanto uma disciplina filosófica e acadêmica é a racionalidade que perpassaria todos os sistemas, então ela não se confunde com a simples “exegese” de textos. O estudo “erudito” e “imparcial” de uma obra é parte indispensável do método, mas



tem por finalidade permitir ao historiador se familiarizar com as várias facetas da racionalidade em sua busca pela apreensão do real. Por conseguinte, aquele que tem por objetivo decifrar o sentido de somente esta ou aquela doutrina não é um Historiador da Filosofia, pois a mais cuidadosa análise de uma doutrina é ainda para este apenas um passo preliminar ou um meio para se compreender o próprio discurso racional. Uma leitura especializada pode assim até ser “científica”, porém não será “filosófica”. Para sê-lo, precisaria ir do conteúdo à estrutura de um pensamento e desta para a própria estrutura da racionalidade do qual a doutrina é uma expressão parcial. A História da Filosofia nasce portanto como um metadiscorso ou uma Filosofia dos sistemas filosóficos, um misto de disciplina acadêmica e de nova atitude doutrinal. O filósofo, tal como Cousin deixa entrever, para não sucumbir à autoridade religiosa ou ao dogmatismo, precisa se tornar também um “historiador da filosofia”.

O programa de estudos de Victor Cousin prevaleceu até 1853, quando a ascensão do Segundo Império substituiu o ensino da Filosofia pelo de Lógica e a contratação de novos professores pelo concurso de agregação foi suspensa. Uma década depois, sobretudo pela atuação de Victor Duruy, o ensino de Filosofia volta a ser obrigatório nos liceus e o concurso de agregação é restabelecido (JANET, 1893, p. 311-312). Os primeiros programas curriculares de Filosofia da Terceira república francesa foram elaborados pelo filósofo espiritualista Paul Janet, cuja admiração por Cousin o fez retomar basicamente a estrutura proposta pelo mestre (FABIANI, 1988, p. 45). Que hoje nos pareça estranho ou inadequado um curso de Filosofia confessional ou restrito a apenas uma escola ou autor, isto se deve a que o ecletismo, isto é, a combinação teórica e pedagógica de diferentes concepções filosóficas, deixou-nos uma marca indelével¹⁸.

Por tal organização disciplinar formou-se o aluno Henri, que frequentou a classe terminal de Filosofia nos anos 1870, bem como depois lecionou o professor Bergson, nos quase vinte anos em que se ocupou do magistério no ensino secundário. Por esse contexto institucional se deu também a primeira recepção do bergsonismo e sua inclusão no panteão das grandes filosofias¹⁹. Mas a concepção da Filosofia e de sua história que persiste nos textos e na atividade docente de Bergson seria uma mera continuidade do modelo pedagógico no qual surgiu? Minha hipótese é que há uma ruptura em Bergson quanto à concepção filosófica e pedagógica do ecletismo e que tal evolução se torna mais bem compreendida quando a pensamos por um de seus prolongamentos. Um desses prolongamentos é um comentador ou, mais precisamente, um modo de estudar e interpretar textos filosóficos que surgiu nas margens desse currículo oficial e sob a influência do bergsonismo. Refiro-me enfim a Pierre Hadot e a sua “Filosofia como uma maneira de viver”²⁰.

A Filosofia como Maneira de Viver

Pierre Hadot (1922-2010) é um protagonista improvável na Filosofia francesa contemporânea. Diferente dos mais prestigiados filósofos de sua geração, ele não seguiu uma carreira habitual ao modelo republicano francês. Não obteve os diplomas mais prestigiados, como o da *École Normale Supérieure*, não prestou a agregação nem escolheu temas de tese afamados. Nascido e criado no interior da França numa família devota, toda a sua formação secundária se deu em escolas religiosas. Em 1944, ordena-se padre e é enviado a efervescente Paris do pós-guerra e do Existencialismo, onde obtém, alguns anos depois, a sua licença em Filosofia pela Sorbonne e se forma concomitantemente pelo Instituto Católico (1949). Na mesma época, decide abandonar o sacerdócio e assume uma posição de pesquisador no CNRS (1950), encarregado da tradução e edição das obras de um enigmático neoplatônico do século IV, Marius Victorinus, autor com o qual já se ocupara nas monografias que apresentou ao completar seus cursos superiores (HADOT, 2001, cap. 1). Sem o quase obrigatório período de docência nos liceus de província, ele é eleito, em 1964, para a cadeira de Patrística Latina na Seção de ciências religiosas da *École Pratique des Hautes Études* (ibidem, 2001, p. 64). Em 1968, alguns meses depois dos eventos de Maio, defende uma Tese de Estado na Sorbonne



intitulada *Porfírio e Victorinus* (ibidem, 2001, p. 67). Com o deslocamento de seus estudos da patrística latina para a Filosofia helenística, Hadot recebe a aprovação para alterar o título de sua cátedra na *École Pratique* para “Teologia e Mística do Helenismo ao fim da Antiguidade”, incluindo agora as pesquisas que, paralelamente, já desenvolvia em cursos sobre Plotino e Marco Aurélio (ibidem, 2001, p. 67). Os trabalhos que publica dali em diante sobre o “fenômeno da Filosofia antiga” o levam a ser eleito, sob os auspícios de Michel Foucault, professor de História da Filosofia Antiga no célebre *Collège de France* (1982) (ibidem, p. 77-78). Nesse período, consolida uma nova concepção sobre a Filosofia e sua história que o tornam um dos maiores pensadores do helenismo. Em 2010, poucos dias antes de sua morte, ele participa de um evento na *École Normale Supérieure*²¹ no qual se comemorava a publicação de uma coletânea de estudos sobre a sua obra, *Pierre Hadot: l’Enseignement des Antiques, l’Enseignement des Modernes*. O mote desse compêndio, ressaltado pelas palestras de seu lançamento, é corroborar que as ideias de Hadot não se restringem à compreensão de um dado período da Filosofia, mas à Filosofia mesma.²²

Dentre os poucos trabalhos que dedicou às filosofias contemporâneas, encontramos alguns artigos, depois coletados em livro, sobre Wittgenstein (cf. HADOT, 2014), à época praticamente desconhecido na França. Porém nada especificamente sobre Bergson. Logo, parece despropositado que se adote para uma leitura do bergsonismo alguém que se notabilizou por suas pesquisas sobre a Filosofia antiga e que jamais lhe dedicou um texto completo. No entanto, se a doutrina bergsoniana é retomada apenas eventualmente nos escritos de Hadot, o exame atento de algumas passagens, inclusive biográficas, permite entrever como aquela lhe oferece uma matriz que constituiu a sua própria concepção de Filosofia. É por tal concepção de Filosofia e um de seus principais operadores, os chamados “exercícios espirituais”, que pretendo sugerir uma complementaridade entre Hadot e Bergson. Assim como a concepção de Filosofia de Hadot foi influenciada decisivamente por Bergson, a maneira de se comentar a filosofia bergsoniana pode ser agora reorientada pela historiografia filosófica de Hadot.

Numa das entrevistas que compõem o *La Philosophie comme Manière de Vivre*, Hadot relembra como, certa ocasião, ao seguir o trajeto habitual para o seminário em que fez os estudos secundários, sentiu um estranhamento, que ao mesmo tempo o assustava e o fascinava, uma angústia acerca de sua “presença no mundo” e de sua imersão nele. Embora fosse incapaz de formular para si aquelas vivências, mais adiante elas lhe pareceram aparentadas a questões como “quem sou eu?”, “por que estou aqui?”, “o que é este mundo em que vivo?” (HADOT, 2001, p. 23). Tal experiência, a qual o impressionou por toda a sua vida, soava-lhe bastante distinta daquela do cristianismo, pois se lhe impunha sem qualquer intervenção ao divino (ibidem, p. 24). O Hadot maduro a descreve como um “sentimento oceânico” e considera que dela germinou a sua concepção de Filosofia enquanto uma radical transformação da percepção do mundo (ibidem, p. 24).

Se o jovem Pierre não encontrou na doutrina tomista, principal referência teórica e pedagógica dos seminários católicos, as imagens intermediárias para expressar esse sentimento oceânico, estas se multiplicavam na filosofia de Bergson. Após condenado por anos pela publicação d’*A Evolução Criadora*, ele se tornara quase um “padre da Igreja” com *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Assim, ainda no secundário, Hadot teve um contato direto com essa filosofia cujo centro lhe pareceu uma tentativa de pensar o “escoamento de nossa existência e da vida, o qual experimentamos em nós pela vontade e pela duração” que se inscrevem no próprio “elã vital” (HADOT, 2001, p. 29-30). O contato com essa “filosofia da vida”, ainda imaturo nos anos de seminário, foi retomado com maior precisão quando Hadot estudou na Sorbonne (HADOT, DAVIDSON, 1995, p. 278). Daí que ele reconheça que Bergson o influenciou consideravelmente na evolução de seu pensamento (HADOT, 2001, p. 29).



Se as atividades rotineiras requerem uma seleção de nossos conhecimentos e lembranças apenas no que eles são úteis à nossa “ação sobre as coisas”, entende-se por que “a vida [prática] exige que coloquemos antolhos para que não olhemos para a direita, para a esquerda ou para trás, mas bem em frente a nós, na direção para a qual devemos caminhar”. Por conseguinte, a percepção é basicamente um “auxiliar da ação” que “isola, do conjunto da realidade, o que nos interessa” (BERGSON, 2006a, p. 157-158, citado e comentado por Hadot em HADOT, 2014b, p. 315-316). Com tais palavras de Bergson, Hadot se representa a relação entre “o sábio e o mundo” (HADOT, 2014b, cap. xv), a fissura entre a vida cotidiana e aquele estranhamento quanto à nossa própria existência que, segundo outra imagem bergsoniana recuperada por Hadot, indica uma distinção entre dois modos do “eu”: um eu superficial e semiconsciente que segue o que é proveitoso para a conduta social, e um eu profundo no qual se dá a vivência filosófica (ibidem, p. 25). Talvez aquela estranha presença do mundo possa ser mais bem entendida pela ideia de que há “tons diferentes” da vida psicológica, “ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida” (BERGSON, 1999, p.7). O valor de uma teoria da percepção como a do primeiro capítulo de *Matéria & Memória* estaria assim menos na excepcional acuidade teórica com a qual ela nos é apresentada do que na sua tentativa de “conduzir [conscientemente] a uma percepção mais completa da realidade por um certo deslocamento de nossa atenção” (HADOT, 2014b, p. 315-316). Esse deslocamento premeditado e mesmo metódico dos comportamentos arraigados na vida prática para uma consciência de nossa imersão no todo é a própria Filosofia. Tal ruptura é como que uma verdadeira “conversão” espiritual (ibidem, p. 316).

Mas ao falarmos de uma experiência de estar no mundo, de um sentimento oceânico, de uma conversão espiritual, parece que flertamos perigosamente com temas mais comuns a textos religiosos ou panfletos de autoajuda do que a teses filosóficas. Afinal, a Filosofia não é um discurso teórico pelo qual se elaboram argumentos sobre o que é a realidade? Quanto a isso, Hadot relembra o tema de redação, extraído de Bergson, com o qual se deparou em seu *baccalauréat*, a saber: “A Filosofia não é uma construção de sistemas, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor” (HADOT, 2001, p. 30; HADOT, 2014b, p. 15). Se a Filosofia não é primordialmente uma fabulação intelectual, mas uma “maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta” (HADOT, 2014b, p. 65), então, como ensinava Bergson, ela não se reduz a um discurso teórico. Dados os limites que tal resolução impõe ao discurso filosófico e ao que com ele podemos conhecer, não surpreende que as apressadas acusações de “irracionalismo” endereçadas a Bergson por alguns viessem a recair também sobre o próprio Hadot.

A História da Filosofia e o discurso filosófico

Como a ideia, amparada em Bergson, de que a Filosofia é sobretudo uma maneira de viver conduziu posteriormente Hadot a uma abordagem original da História da Filosofia e do comentário filosófico? Quando de sua colaboração com Paul Henry para a edição das obras de Marius Victorinus, Hadot aprendeu os rudimentos do “método histórico” preconizado pelas disciplinas filológicas. Isso lhe permitiu descobrir as sutilezas e impasses da crítica de textos, da leitura de manuscritos, especialmente gregos e latinos (HADOT, 2001, p. 61). Essa mudança em seu procedimento de investigação lhe fez questionar sob outra perspectiva “O que é ser um filósofo? Em que consistiam as escolas filosóficas?” (ibidem, p. 69). Para muitos leitores modernos, os textos filosóficos antigos por vezes parecem incoerentes, sem um plano determinado, mal redigidos (ibidem, p.104). Os diálogos de Platão, por exemplo, contêm repetições, raciocínios oblíquos ou inválidos, aporias e discrepâncias doutrinárias (ibidem, p.146-148). Por sua vez, as obras de Aristóteles são por demais concisas e nelas não atinamos facilmente uma exposição linear do sistema teórico que as constitui (HADOT, 2014a, p. 132-133). Como acreditamos que os textos filosóficos são escritos para uma plateia geral e anônima, com vistas a lhe apresentar acima de tudo argumentos que a informe e convença sobre um estado de coisas, como não recriminar o descuido na composição dos textos antigos



ou mesmo nos enternecermos por alguns destes não terem sido coligidos por seus próprios autores, os quais, certamente, eliminariam os deslizes de edição? O que Hadot logo veio a descobrir foi que o erro estaria justamente em abordar um texto antigo como se este procurasse responder às exigências de um moderno (HADOT, 2001, p.61-62).

Enfeitiçados pela ideia de teoria, os leitores por vezes não apenas reduzem a Filosofia a um conjunto de argumentos, mas a situam num espaço lógico, ou numa ordem de razões que subsistem por si mesmos. Leem assim Platão, Tomás de Aquino e mesmo Bergson como se eles tivessem escrito sobre as mesmas restrições e interesses. Esse é o caso tanto para aqueles “filósofos analíticos” que pesquisam a forma lógica profunda das proposições (cf. MARGUTTI PINTO, 2002), como também para certos estruturalistas, os quais, não obstante atentos às peculiaridades de exposição e comprovação de hipóteses deste ou daquele sistema (cf. GOLDSCHMIDT, 1963), por também se restringirem ao estudo exclusivo do plano de conteúdo de uma filosofia perdem de vista o ato concreto ou “performativo” que aquela efetiva. Aliás, os adeptos do método “histórico-genético” não seriam aqui uma exceção, visto que eles restringem a evolução de uma doutrina ao âmbito semântico dos textos e, quando pensam sobre as circunstâncias de sua composição, conformam-se quase que exclusivamente com o que é exterior à vida filosófica (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139-147).

Se nos ativermos às circunstâncias de ensino e aprendizagem pelas quais os textos filosóficos antigos foram redigidos, bem como aos seus gêneros literários, constatamos que aquelas em muito se distinguem das dos artigos e livros especializados atualmente em circulação (HADOT, 2014a, p.15-16). Em primeiro lugar, havia uma estreita relação entre o discurso filosófico antigo e o estilo oral (HADOT, 2001, p.93). Os textos não eram compostos solitariamente para uma audiência indeterminada, mas para destinatários precisos, ouvintes ou discípulos, em circunstâncias igualmente particulares (ibidem, p.94). Os autores estavam a par das competências intelectuais daqueles que os acompanhavam, das qualidades morais e das questões que lhes instigavam, e as obras, como que escritos de ocasião, eram concebidas para atender às demandas desse grupo seletivo e não para um auditório abstrato (ibidem, p.96). Poder-se-ia assim estender a todas as escolas antigas o relato de Epicuro segundo o qual tanto ele quanto os demais discípulos de Musonius julgavam que as palavras do mestre se dirigiam individualmente a cada um deles (ibidem, p.97). Do mesmo modo, o aspecto um tanto reticular dos diálogos platônicos são mais bem compreendidos se se tiver em conta que foram tecidos para serem lidos publicamente, que encenavam o esquema de pergunta e resposta recorrente no ensino filosófico das principais escolas até meados do século I a.C. (ibidem, p.94) e que visavam mais a formar seus leitores ou ouvintes em como praticar a filosofia do que em informá-los sobre esta ou aquela teoria (ibidem, p.146).

A atividade filosófica era a expressão de uma escolha de vida (HADOT, 2001, p. 69), a transformação do modo de ver a si e ao mundo, a qual não era um item secundário derivado de uma teoria, mas a própria origem e justificação de um discurso filosófico (HADOT, 2014a, p.15-16). O engajamento a uma forma de viver era tão decisivo para a figura do filósofo que alguns, como o imperador Marco Aurélio, eram considerados “filósofos” tão só por sua conduta, já que poucos até ali conheciam as suas *Meditações* (ibidem, p. 250). Uma vez que a forma pela qual nós, modernos, compreendemos a Filosofia comumente a restringe a uma disciplina ou discurso *exclusivamente* teórico, então o desconforto para com os textos antigos se explica enfim por um desacordo tácito (ou mesmo incompreensão) quanto ao que é ser um filósofo.

Que a Filosofia seja sobretudo uma maneira de viver implica num menosprezo pelo discurso filosófico, o qual seria sempre acessório e exterior ao modo de vida do filósofo? (HADOT, 2014a, p. 21). De jeito algum. Não se trata para Hadot (ou para o método intuitivo bergsoniano, como se verá adiante) de uma exclusão dos argumentos e teses doutrinárias, porém de sua inclusão e justificação num âmbito superior.



Muitas escolas antigas denunciavam quem admitia a autossuficiência das proposições em relação à vida filosófica, isto é, quem fazia “do amor à sabedoria (*philosophia*) um amor pela palavra (*philologia*)” (ibidem, p. 252). Daí que os “sofistas” não eram os que conscientemente defendiam uma tese em que não acreditavam (pois até n’*As Leis* se admite um uso instrumental da verdade, a “mentira piedosa”) (PLATÃO, 663d – 664a), porém aqueles cujos ditos não se originavam de uma experiência existencial e, por conseguinte, dissociavam-se ou contradiziam o comportamento dos que os proferiam (HADOT, 2014a, p. 252). De que a Filosofia não se reduza ao seu discurso filosófico não se segue que ele não seja uma de suas partes ou expressões mais fundamentais.

Eis por que, segundo Hadot, a Filosofia e os discursos filosóficos são, ao mesmo tempo, “incomensuráveis” e “inseparáveis” (HADOT, 2014a, p. 249). São incomensuráveis, em primeiro lugar, por que aquilo que caracteriza o filósofo não é a quantidade ou a originalidade das ideias que enuncia, mas a maneira como as integra em sua vida (ibidem, p. 250). Em segundo lugar, há uma total heterogeneidade entre a experiência pessoal de certos estados e a sua expressão linguística, a qual é incapaz, seja pelo vocabulário que generaliza as vivências particulares, seja pela sujeição destas às práticas comunitárias, de traduzir fidedignamente as nossas disposições interiores (ibidem, p. 251). Por outro lado, a Filosofia e seu discurso são indissociáveis por que a vida filosófica requer uma justificação racional e esta somente pode ser dita filosófica caso se entrelace com a maneira de viver do filósofo (ibidem, p. 251). A discussão constante dos princípios e das implicações de sua opção existencial é também indispensável para que o filósofo exerça “uma ação sobre si mesmo e sobre os outros”, conduzindo uma transformação em sua vida (ibidem, p. 253). Os diversos gêneros de discursos filosóficos (sistemático, aforismático, dialógico, meditativo, exortativo, *ensaístico* etc) expressariam uma atitude e função formadora, educadora, psicológica, terapêutica, dentre outras (ibidem, p. 254) que extrapola a simples concatenação de seus argumentos e procedimentos de investigação. Além disso, mais do que uma atividade escolar ou profissional, proferir ou redigir um texto filosófico pode ser um autêntico exercício da vida filosófica, parte integrante da investigação racional de uma maneira de viver e da própria realidade (ibidem, p. 253, 257). Há, enfim, entre o discurso e a vida filosófica, “uma espécie de causalidade recíproca: a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida, justificando-a teoricamente” (ibidem, p. 253).

Mas o que seria essa maneira de viver filosófica que recobre e dá significado às doutrinas? Isso nos remete menos ao que os filósofos dizem e mais ao que eles fazem através e além de suas palavras. Em sentido amplo, a vida “filosófica” refere-se a todos os comportamentos do filósofo ou, mais precisamente, a maneira como estes repercutem uma certa concepção existencial. Tanto pensar por horas a fio sobre uma questão espinhosa quanto aquecer-se num dia de inverno poderiam ser igualmente atos condizentes com um modo de viver filosófico. Num sentido estrito, destacam-se uma série de condutas e técnicas que Hadot denominou de “exercícios espirituais”. Tais práticas podem ser de ordem física, como adotar determinado regime alimentar (HADOT, 2014a, p. 21), acostumar-se à abstinência das coisas agradáveis ou suportar o que nos é penoso de modo a fortalecer a moderação do espírito (ibidem, p. 272). Há também as práticas discursivas, como o diálogo entre mestre e discípulo, a redação ou a leitura de um texto. E há aquelas condutas ditas “intuitivas”, como no caso da contemplação, pela qual se procura um conhecimento superior e não-discursivo sobre a realidade (ibidem, p. 119-125). Por uma analogia que tanto aproxima quanto distingue a alma e o corpo, pode-se dizer que tal como o atleta remodela e revigora o seu corpo pela repetição dos exercícios físicos, com os exercícios espirituais o filósofo fortalece a sua alma e busca transformar-se a si mesmo (ibidem, p. 272). Os exercícios espirituais diários e os discursos filosóficos entrelaçavam-se assim nas antigas escolas.

Se esse é o sentido primordial da Filosofia, por que muitos se sentem desconfortáveis ou desconfiados com a proposta segundo a qual não devemos somente pensar o que vivemos, mas sobretudo viver o que pensamos?



O que levou a tal degeneração da representação original sobre a figura do filósofo e a supervalorização do discurso teórico? Na terceira parte d'*O que é a Filosofia Antiga?*, Hadot propõe que a mudança se deveu ao surgimento e a consolidação do Cristianismo ainda na Antiguidade. Assim como o Judaísmo fora apresentado por Filon de Alexandria como a “filosofia tradicional do povo judeu”, o Cristianismo muito cedo foi declarado por vários de seus defensores, como os Apologistas do século II, uma “Filosofia” ou, mais propriamente, a “verdadeira filosofia”. Numa clara continuidade com a “filosofia pagã”, isto é, grega, a “filosofia cristã” também se representava como um discurso e um modo de vida, assimilando os exercícios espirituais e o ensino exegético vigente nas escolas filosóficas de então. Contudo, em contraponto a seus adversários pagãos, um Orígenes substituiu o estudo da Ética e da Física nos diálogos de Platão pelo dos Provérbios, do Eclesiastes ou do Cântico dos Cânticos para tratar daqueles mesmos temas e seguindo a ascensão do espírito neles entrevista. O que levou aos cristãos a caracterizarem o Cristianismo como a verdadeira filosofia não foi a adoção do modelo exegético da filosofia pagã ou a sua suposição de uma superioridade meramente doutrinal dos textos bíblicos, mas sim que, tal como a filosofia grega, o Cristianismo era essencialmente uma maneira de viver e, cria-se, a verdadeira maneira de viver (HADOT, 2014a, caps. 10-11).

O discurso filosófico antigo permaneceu, por toda a Idade Média, despojado do modo de vida que o ensejara, reduzido a um instrumento para a interpretação da Teologia cristã. Essa sujeição e descaracterização da Filosofia se institucionalizou quando do surgimento das primeiras universidades europeias, em meados do século XII, de modo que, alguns séculos depois, era banal a afirmação de Francisco Suarez (2004, p. 20), na apresentação ao leitor do plano de seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, de que a Filosofia é “serva da divina Teologia”. Quando das querelas que constituíram o que hoje denominamos de “Filosofia Moderna”, uma parte significativa senão a maioria dos pensadores dos séculos XVII e XVIII, eles mesmos formados em escolas cristãs, buscaram emancipar a Filosofia exclusivamente pela dissociação teórica de seu discurso ao dos teólogos, sem imaginar que assim conservavam o principal ato pelo qual o sentido original da Filosofia fora usurpado pelo Cristianismo. Embora Hadot chame a atenção de que o ideário da Filosofia como maneira de viver não foi por completo extinto na Idade Média e esteve presente em vários pensadores modernos (HADOT, 2014a, p. 366-380), a interpretação escolar da Filosofia como simples discurso teórico se manteve, contudo, predominante.

Quando a “História da Filosofia” se torna uma disciplina universitária no começo do século XIX, os manuais e monografias dali em diante se voltaram tão somente para os discursos filosóficos. Mesmo as alterações no currículo e na pedagogia da “classe terminal” de Filosofia introduzidas no ensino francês por Victor Cousin conservaram o caráter estritamente teórico da Filosofia. Em certo sentido, até o acentuaram, pois o ensino laico da Filosofia não só a separou do modo de vida cristão a que estava subordinada, mas igualmente de qualquer outro modo de vida concreto, deixando-se nas entrelinhas que a referência a uma maneira de viver seria uma concessão ou subordinação religiosa. A História eclética da Filosofia foi tanto uma ruptura com o conteúdo e a pedagogia escolástica quanto uma continuidade do sentido abstrato e conceitual da Filosofia. Daí que, quando comparamos alguns dos métodos contemporâneos de comentário de textos, não surpreende que o litígio entre eles se restrinja ao discurso e não à forma de vida filosófica, a qual todos aparentemente desconsideram.

Essa compreensão ou incompreensão moderna quanto ao que constitui a Filosofia deturpou também o ato de ler os textos filosóficos e a função pedagógica de um comentário. Os textos dedicados a comentar o pensamento e o modo de vida de um filósofo são bastante antigos, quase que simultâneos às próprias filosofias comentadas – sabe-se, por exemplo, que o platônico Crantor escrevera um comentário ao *Timeu* por volta de 300 a. C (HADOT, 2014a, p. 218). Contudo, a exegese não tinha por finalidade simplesmente informar sobre as ideias deste ou daquele pensador e sim auxiliar na ordem de progressão espiritual dos



que praticavam a doutrina. A leitura não era feita individualmente, mas em encontros com o mestre e os demais discípulos, em voz alta, sob o contexto de uma forma de viver comum (ibidem, p. 217-222). Não se buscava assim somente acrescentar uma outra interpretação desta ou daquela proposição, que rivalizava com demais leituras, mas indicar, tanto quanto os símbolos permitem fazê-lo, uma orientação filosófica. Dito claramente, o comentário de textos era um exercício espiritual de ordem discursiva pelo qual os discípulos aprendiam condutas intelectuais e morais indispensáveis para a assimilação e vivência da doutrina (ibidem, p. 222-223). Alheios ao caráter existencial do discurso, uma grande parte dos artigos e comentários atualmente em voga preconizam mais uma demanda profissional e uma atitude de distanciamento quanto à Filosofia que interpretam do que a escolha de um modo de vida filosófico. O que fazem então, na maior parte das vezes, os Historiadores da Filosofia? Eles conservam, mesmo que involuntariamente, a hegemonia do discurso em relação ao modo de vida filosófico e, nesse sentido, são um obstáculo à “sabedoria”.

O Bergsonismo como uma Maneira de Viver

Eis por que os principais métodos e fins pelos quais interpretamos o bergsonismo hoje mais nos afastam do que nos aproximam de sua Filosofia. Ser um “bergsoniano”, tal como ser um platônico ou um estoico, não significa principalmente descobrir mais e mais detalhes sutis em suas ideias, porém assimilar a intuição original da qual elas são expressões provisórias (BERGSON, 2006b, p. 125) e nisso revigorar a maneira de ver a si mesmo e ao mundo. Por conseguinte, há em Bergson, mesmo que virtualmente, não só uma nova doutrina, mas também uma maneira de viver. Uma leitura guiada pelos elementos da historiografia filosófica de Hadot permite, sem demérito das sutilezas do discurso teórico bergsoniano, caracterizar as condutas e mesmo os “exercícios espirituais” que marcam a atitude existencial que persiste nesta Filosofia.

Em *O Pensamento e o Movente*, Bergson deixa claro que o método que recomenda ao filósofo é a “intuição” (BERGSON, 2006a, p.1). No entanto, esse princípio de investigação já estaria em voga desde o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* e recebera a sua primeira formulação direta, ainda sem uma designação específica, no quarto capítulo de *Matéria e Memória* (BERGSON, 1999, p. 213, 216-217). Lá é dito que, para se pensar adequadamente o problema metafísico da relação do corpo ao espírito, é preciso compreender que as coisas do dia a dia que nos representamos como simples e imediatas, os “fatos”, são sobretudo uma forma pela qual nos adaptamos aos interesses da vida prática (ibidem, p. 213).

O caráter pragmático da percepção se deve à diferença de natureza entre os corpos vivos e os demais corpos materiais. Enquanto meros objetos apenas recebem a ação de outros corpos, os seres vivos são também centros de ação, devolvendo em movimentos a ação recebida (BERGSON, 1999, p. 13-17). Quando meditamos acerca dessa interação entre o nosso corpo e os demais corpos, imaginamos que as distinções que fazemos entre um corpo e outro ou quanto ao que nos é interior ou exterior sempre estiveram ali presentes. Descobriríamos então o que nos é imediato por uma análise na qual dissociaríamos esquematicamente todos os elementos simples que se relacionam em nossa experiência. Todavia, os estudos sobre o desenvolvimento intelectual e motor na infância já mostravam que as percepções são inicialmente *impessoais*, que não há primordialmente uma separação dada na totalidade das percepções entre este ou aquele corpo, entre o que é interior ou exterior (ibidem, p. 46-48). A representação do corpo próprio se estabelece por uma seleção que ocorre nessa continuidade em si mesma indivisa (que Bergson denomina de “percepção pura”) (ibidem, p. 31), e a sua permanência se impõe indutivamente perante a transitoriedade das demais impressões sensíveis (BERGSON, 1999, p. 46). Por essa delimitação do conjunto das percepções é que um corpo vivo se torna também um centro de ação, isto é, responde de maneira especializada aos estímulos e assim distingue cada vez mais detalhadamente tanto a si quanto aos demais corpos. A maneira pela qual lidamos costumeiramente com as nossas percepções é o resultado dessa adaptação cognitiva pela qual aprendemos a separar entre “eu”



e “ele”, o gosto do doce e do salgado ou entre “p” e “b”, distinções que se cristalizaram por sua utilidade em relação a nossa posição, alimentação, comunicação, etc. Poderíamos dizer que o caráter discreto de nossas percepções cotidianas é recortado nessa duração qualitativa e que, comparado a ela, nossas percepções contêm apenas dados superficiais e adquiridos (ibidem, p. 215). Os hábitos corporais e intelectuais fazem com que confundamos o imediato com aquilo que é útil. A Filosofia é a transfiguração dessa maneira ordinária de perceber as coisas rumo a uma intuição original, os autênticos “dados imediatos” da consciência.

A função do método intuitivo é orientar o pensamento para essa “virada decisiva da experiência” em que a percepção pura é delimitada para servir aos interesses da vida social (BERGSON, 1999, p. 215). Tal tarefa é de extrema dificuldade, pois exige um esforço para que nos desvencilhemos de condutas intelectuais há muito arraigadas e reforçadas a cada interação com os demais objetos (ibidem, p. 216; BERGSON, 2006a, p. 99-100). Se em *Matéria e Memória* Bergson apresenta o que precisa ser feito, mas deixa somente o curso da investigação como um exemplo de como fazê-lo, na *Introdução à Metafísica* ele aponta pedagogicamente a conduta a ser adotada para que se possa empreender tal estudo. Todo conhecimento útil é sempre relativo a um determinado ponto de vista e passível de ser mediado por símbolos, enquanto uma intuição independe de qualquer ponto de vista ou linguagem (BERGSON, 2006c, p. 181-187). Logo, para desestabilizarmos as percepções habituais, precisamos nos desvencilhar dos raciocínios comparativos e dos discursos pelos quais a inteligência opera.

Quando da publicação original da *Introdução à Metafísica*, no volume de 1903 da *Revue de Métaphysique et de Morale*, Bergson caracterizara o método e o conhecimento intuitivo como uma “auscultação” ou uma “simpatia” intelectual (BERGSON, 1903, p. 14; 36). Para alguns, tal qualificação seria contraditória (BENDA, 1912, p. 31-36).²³ Afinal, naquele mesmo ensaio Bergson diferenciava o conhecimento intelectual, “relativo” e “simbólico”, do conhecimento intuitivo, absoluto e autônomo quanto aos símbolos. Além disso, alguns anos depois, n’*A Evolução Criadora*, contrastou a inteligência ao instinto enquanto “direções divergentes da evolução da vida” (BERGSON, 2005, p. 105) e aproximou a intuição mais deste do que daquela. Em primeiro lugar, Bergson não traça uma separação ontológica entre inteligência e instinto, pois lhe parece que “não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência” (ibidem, p. 147). Se a intuição é próxima do instinto e este contém algo da inteligência, então a intuição, efetivamente, se imiscui com a inteligência, o que não significa que se reduza a esta. Em segundo lugar, embora a *Introdução à Metafísica* seja um texto que aponta especialmente para um âmbito supradiscursivo, por se tratar ainda de um discurso simbólico, nele, obviamente, o autor se vale de elementos da inteligência, aqueles que lhe parecem estar nas vizinhanças da intuição. Se Bergson considerasse que a inteligência e seu discurso simbólico nada podem contribuir para simpatizarmos com o objeto, ele sequer precisaria ter escrito qualquer livro, conformando-se com o silêncio. O discurso filosófico de Bergson é um produto da inteligência pelo qual seu autor tenta trazer à tona o que ali há de intuitivo. Por conseguinte, não há contradição em se tratar o método intuitivo como uma auscultação ou simpatia “intelectual”. No entanto, quem sabe para não deixar dúvidas quanto a um tópico que se tornara polêmico, Bergson, ao republicar esse ensaio em sua forma definitiva n’*O Pensamento e o Movente*, optou por substituir a expressão da versão original por “auscultação espiritual” (BERGSON, 2006c, p. 203) e “simpatia espiritual” (ibidem, p. 233), as quais sem dúvida são mais convenientes por não requererem todos esses esclarecimentos.

A palavra “introdução”, do Latim “*introductio*”, significa o “ato de guiar para” e é formada por *intro* - “para dentro” -, mais *ducere* - “liderar”, “guiar”. Já que para Bergson a Metafísica tem por objeto sobretudo o “espírito” e seu método é a “intuição” (BERGSON, 2006a, p. 35), uma “introdução à metafísica” é um ato de guiar a atenção do sujeito principalmente para a sua duração ou vida interior, o seu espírito, por uma abordagem específica, a intuitiva. Daí que a vivência filosófica, para Bergson, seja também indissociável e



incomensurável com o discurso filosófico. É indissociável por que precisa dos símbolos para as expressões sempre provisórias de sua intuição original. É incomensurável por que os conceitos e imagens adquirem sua importância pela maneira como conduzem a inteligência a fazer um caminho contrário a si mesma e assim auxiliar o pensamento a alcançar uma instância que se dispensa de todos os símbolos (BERGSON, 2006c, p. 188). Uma vez que a vida espiritual é o fio condutor, metodológico e ontológico, para se entender a própria vida, a Filosofia não se reduz à “construção de sistemas” (ibidem, p. 194-195) e o “caminho” preconizado por Bergson é condizente com aquele exercício espiritual de ordem “intuitiva” pelo qual Hadot descreve as condutas pelas quais os filósofos procuravam um conhecimento absoluto e supradiscursivo da realidade. Para Hadot, o método intuitivo bergsoniano constituiria uma dentre essas práticas espirituais. Para Bergson, seria talvez a única dentre elas capaz de nos conduzir a uma “experiência integral” (ibidem, p. 234).

Das “técnicas” a serem cultivadas para esse fim, Bergson sugere que, ao pensarmos sobre os objetos, evitemos os conceitos fixos e gerais que sublinham somente o que lhes é superficial, adotando conceitos flexíveis que acompanhem o próprio movimento das coisas (BERGSON, 2006c, p. 192-193). Isso quer dizer que os conceitos não devem ser talhados para abrigar um universo de estados ou objetos, mas se ajustar a estes como uma roupa costurada sob encomenda, a qual, eventualmente, precisa receber ajustes aqui e ali. Isso requer um pensamento maleável, que por vezes precisa recorrer a imagens e comparações de ordens diversas para nos conduzir àquele momento de transição entre o utilitário e o especulativo, quando os objetos são como que recortados da totalidade indivisa de nossa experiência. No entanto, Bergson reconhece que nem os conceitos maleáveis nem as metáforas mais bem articuladas são suficientes para tanto (ibidem, p. 190, 192-193). Afinal, trata-se ainda de símbolos, os quais, por sua própria natureza, já se situam após esse movimento de transição. O que tal procedimento contrário à rigidez e generalidade do discurso intelectual procura é nos aproximar de um outro tom da vida mental, de maneira que apreendamos progressivamente que “a nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida” (BERGSON, 1999, p. 7). Um conhecimento no qual há uma coincidência entre aquele que conhece e o que é conhecido somente ocorre quando enfim nos desvencilhamos dos símbolos e dos pontos de vista relativos e simpatizamos com as próprias coisas. Logo, o ato de se concentrar em imagens de ordens diversas e conceitos flexíveis, se insuficiente em si mesmo para que se simpatize com o objeto, auxilia nesse empreendimento, ainda que seja ao mitigar a influência de nossas condutas intelectuais.

Esse exercício espiritual de ordem intuitiva alimenta aquele de caráter discursivo. Quando se trata da escrita e da leitura de um discurso filosófico, o método bergsoniano sugere que nos concentremos nas inúmeras acepções em que os conceitos designam os objetos, as quais por vezes diferem tanto entre si que parecem até se excluir mutuamente (veja-se, por exemplo, “a multiplicidade de significações que as palavras ‘essência’ e ‘existência’ assumem em Spinoza ou os termos ‘forma’, ‘potência’, ‘ato’ ... etc, em Aristóteles”) (BERGSON, 2006a, p. 32). Quem não se prende às ideias abstratas e gerais que cada uma dessas noções decalca do objeto (BERGSON, 2006c, p. 192) procurará reconstituir, a partir das sutilezas que elas veiculam a cada novo contexto em que estão inseridas, a “cadeia de sentidos intermediários” que as liga entre si (BERGSON, 2006a, p. 32). A aposta é que, ao se interpretar assim o vocabulário ou as principais teses de uma doutrina, compreender-se-á gradualmente que eles se interpenetram, de maneira que, para Bergson, o “idealismo” e o “nominalismo” de um Berkeley são únicos porque inseparáveis, diferindo daqueles que encontramos em outras filosofias (BERGSON, 2006b, p. 131-136). Cabe ao método intuitivo, enquanto uma “hermenêutica” filosófica, indicar como os diferentes aspectos de uma doutrina se entrelaçam entre si e emanam de uma mesma continuidade indivisa e, por “imagens intermediárias”, nos aproximar tanto quanto possível da intuição criadora que acompanha o filósofo em cada tentativa, sempre provisória, de exprimi-la (ibidem, p. 125). O próprio Bergson mostra por um ou dois casos exemplares como essa forma de ler o pensamento dos grandes mestres foi por ele praticada nos vários cursos que lecionou ao longo dos anos no Collège de France (BERGSON, 2006c, p. 129).



Tal desestabilização do signo linguístico se torna mais aguda quando Bergson propõe que nos concentremos menos no plano de conteúdo do que nos aspectos expressivos que recobrem cada enunciação, oral ou escrita. Ele sugere que o mestre deve ensinar aos seus alunos a ler em voz alta e a perceber, além do sentido, a estrutura e a organização discursiva da obra. Ao se exercitar para captar o ritmo e as inflexões do texto, isto é, o seu movimento, bem como as relações temporais entre os vários elementos da frase, Bergson julga que o aluno pode de algum modo se apropriar daquele traço pessoal que o autor ali projetara e talvez até se familiarizar com a sua inspiração (BERGSON, 2006c, p. 97-98). Isso porque, para se seguir o passo, os gestos e o andamento do texto, o leitor precisa “simpatizar” com este, atribuindo-lhe, de certo modo, “estados de alma” e um “interior” (ibidem, p. 184). Essa maneira de se conhecer algo por si mesmo pela integração com o que é conhecido é a própria intuição. Uma vez que requer um aprendizado, o qual envolve todo o psiquismo do indivíduo, essa prática pode ser adequadamente descrita como um “exercício espiritual”.

Não encontramos, ao menos explicitamente, quaisquer indicações no discurso filosófico de Bergson sobre exercícios espirituais de ordem física ou comportamental, tais como as recomendações alimentares dos pitagóricos ou a moral provisória de um Descartes. Contudo, quando consideramos mais atentamente o que se segue da relação do corpo ao espírito, pode-se supor algumas condutas que remetem àquela “resolução de olhar ingenuamente para si e ao redor”. Uma delas consistiria num alargamento dos sentidos, pelo qual, por exemplo, ao se ouvir uma melodia, direciona-se a atenção não para as suas “partes” ou para a “massa sonora” e sim para como os sons que se interpenetram uns nos outros formando uma continuidade indivisa. O mesmo procedimento poderia ser o caso quanto aos demais sentidos e seria apropriado para que uma ampliação de nossa percepção (rivalizando com a sua “especialização”). Igualmente, a atividade profissional a qual Bergson exerceu por toda a sua vida, a docência, requer toda uma disciplina também corporal para as longas horas de estudo, leitura e escrita, bem como o tom a ser empregado nas elocuções que possa facilitar a “simpatia” com o movimento das ideias. Além disso, se é da “essência do homem criar material e moralmente, fabricar coisas e fabricar a si próprio”, bem como se dedicar à reflexão, convém que se estimulem as atividades e os tipos humanos associados a estas, no caso, o “homo faber” e o “homo sapiens”, rejeitando-se, por outro lado, o “*homo loquax*, cujo pensamento, quando ele pensa, é apenas uma reflexão sobre sua palavras” (BERGSON, 2006c, p. 95). O “espiritualismo” de Bergson de modo algum é incompatível com um aprendizado corporal – pelo contrário, talvez seja até inverossímil sem este.

Não obstante seja um dos mais destacados expoentes de um modelo pedagógico eclético, que restringia a Filosofia ou pelo menos o seu estudo ao exame de um discurso teórico, Bergson parece ter encontrado, nas dobras desse currículo, como fazer uma Filosofia que não é só da “vida”, mas também uma maneira de viver. Se é assim, Hadot tem razão ao afirmar que o sentido primordial da Filosofia persistiu, mesmo que difusamente, em autores contemporâneos. Como ele próprio reconhece, a presença dessa maneira de filosofar num Nietzsche, nos existencialistas e em Bergson foi o que o levou a redescobrir posteriormente a sua fonte no helenismo (HADOT, 2014b, p. 65). O papel de Bergson aqui, como se viu, é bem maior do que se supunha, precisamente porque ele, seja nos primeiros contatos de Hadot com a Filosofia ou quando de seus estudos superiores, deu-lhe os subsídios para rejeitar a concepção abstrata e sobretudo conceitual impregnada na pedagogia oficial. Por outro lado, a historiografia filosófica de Hadot permite agora que se possa interpretar, à luz do ensinamento dos antigos, a sabedoria dos modernos. Com isso, as disputas teóricas do bergsonismo, por mais estimulantes que sejam em si mesmas, adquirem sua importância especialmente por promoverem uma nova forma de ver a si e ao mundo, uma transformação de nossa percepção (HADOT; DAVIDSON, 1995, p. 278).

Se há ou não uma intuição pela qual podemos apreender a suposta duração de nossa vida interior é questão de controvérsia. Já discuti em outras ocasiões alguns argumentos em favor dessa concepção e tornarei a



fazê-lo futuramente. No entanto, o que me guiou aqui foi menos a correção teórica do bergsonismo do que defender que a sua concepção de Filosofia se entrelaça com a proposta historiográfica de Hadot e mostrar as consequências que disso se segue para o que nós fazemos ao comentar os textos dos grandes mestres. Tal percurso levou, mesmo que obliquamente, à questão sobre a própria natureza da Filosofia. Por um pluralismo cego, evita-se hoje tanto quanto possível essa questão, sob o receio de que apenas enunciá-la nos faria intolerantes com diferentes pontos de vista. No entanto, adotar uma concepção acerca do que é a Filosofia não implica que não se esteja disposto a discuti-la, refiná-la ou até modificá-la. Pelo contrário, exige que se a justifique. A intolerância por vezes prolifera justamente no silêncio.

Se a Filosofia é sobretudo uma forma de vida irreduzível e indissociável de um discurso teórico, então não resta a nós, historiadores da filosofia, e, em especial, àqueles entre nós que se ocupam do bergsonismo, somente o abandono das grandes obras ou o seu uso instrumental. Essa antipatia hermenêutica pode ser substituída pela simpatia para com as doutrinas, o amor pela palavra pode ser comedido pelo amor à sabedoria. Creio que esse é o método de leitura filosófica de textos que Hadot, com Bergson, recomenda ao filósofo.

NOTAS

1. Uma primeira versão deste ensaio foi apresentada no Seminário “Bergson, seus leitores e suas leituras”, ocorrido em Abril/2017, em Curitiba, na Universidade Federal do Paraná. Meus agradecimentos a todas as colegas e demais participantes pelas sugestões e comentários.
2. Para um levantamento bibliográfico sobre a recepção da filosofia de Bergson, veja MUDGE (1913) e GUNTER (1986).
3. Cf. e.g., DELBOS (1897), WILM (1914), HOFFDING (1917), JAMES (1920).
4. Cf. e.g., JOHANSON (2014), CANALES (2015), FRANÇOIS (2017).
5. Cf. e.g., STEWART (1911), FARGES (1914), LACEY (2008).
6. Cf. e.g., LUECE (1922), CARR (1919), Le ROY (1928).
7. Cf., e.g., KALLEN (1914) FRANÇOIS (2008), WUNEMBURGER et WORMS (2008); MADELRIEUX (2011), MASSEY (2016).
8. Cf., e.g., GROGIN (1988), GILLES (1996), AZOUVI (2007), QUIRCK (2011), FINK (2012).
9. Cf., e.g., as coletâneas de GUNTER and PAPANICOLOAU (1987), GALLOIS et FORZY (1997).
10. Cf. e.g., CHEVALIER (1959), JANKÉLEVITCH (2015).
11. Cf., e.g., BENDA (1912) RUSSELL (1914), POLITZER (1967).
12. Cf. e.g., GOUHIER (1999), DELEUZE (2014), WORMS (1997).
13. No Parecer CNE/CES n. 492/2001, que trata das diretrizes curriculares nacionais de vários cursos de graduação, na seção dedicada aos cursos de Filosofia, lê-se, já em seu primeiro parágrafo, que, quanto ao perfil dos formandos, espera-se “Sólida formação de história da filosofia, que capacite para a compreensão e a transmissão dos principais temas, problemas, sistemas filosóficos, assim como para a análise e reflexão crítica da realidade social em que se insere”.



14. Um dos textos mais lembrados quanto à tensa relação entre a história do ensino de Filosofia no Brasil é *Um Departamento Francês de Ultramar*, de Paulo Arantes (1994). Uma posição ainda mais insubordinada e não restrita ao cenário paulista se encontra no *Diário de um Filósofo no Brasil*, de Julio Cabreira (2010). Já a apresentação recente mais significativa sobre a atividade filosófica no Brasil (e, em alguns momentos, sobre o papel que a História da Filosofia nela desempenha), está em *Filosofia no Brasil – Legados & Perspectivas*, de Ivan Domingues (2017).

15. Cf. FOUCAULT, 2005, p. 143: “Quanto a mim, os autores que eu gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse”. Igualmente, Deleuze (2009, p. 18): “Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* na pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (imagina-se um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* imberbe, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso conseguir apresentar um livro real da Filosofia passada como se tratasse de um livro imaginário e fingido”.

16. Étienne Gilson, comenta que, após a revolução Francesa, “[the] Scholastics had then become a strange mixture of all sorts of doctrines. Surrounded by philosophers, either hostile to Christianity or foreign to it, the Christian authors of philosophical textbooks seem to have attempted to modernize the teaching of the traditional philosophy by restoring to any doctrinal position that was not incompatible with it. A remarkable witness to that state of mind is the famous *Philosophica Lugdunensis*, an anonymous textbook whose success was incredible. What surprises us most in it today is that such a mixture of Aristotelianism, of Cartesianism, and ontologism was imposed by the Catholic hierarchy, in more than one French diocese, as the standard work to be used in classes of philosophy. (cf. GILSON, LANGAN & MAURER, 1966, p. 208). Paul Janet, escrevendo em 1885, é ainda mais categórico ao afirmar que “l’argumentation scolastique fut rétablie et la philosophie fut assujettie à un programme [qui] ... reproduisait en général les divisions e la matière de la *Philosophie Lugdunensis* (cf. JANET, 1885, p. 316).

17. Convém lembrar que a Psicologia não pré-existia como uma área independente da Filosofia, mas como parte da “Metafísica Especial”. Isso permite supor que a intenção de Cousin, ao dar autonomia didática justamente aquela subárea da Metafísica na qual os modernos mais se notabilizavam, não era expurgar a própria Metafísica e sim a sua apropriação escolástica. Para uma efetiva compreensão de como a Psicologia era ensinada, veja as *Aulas de Psicologia e Metafísica* (2014), na qual, pelas notas dos alunos, reconstitui-se um curso oferecido pelo professor Bergson na classe terminal de Filosofia na década de 1880.

18. A leitura estrutural que se propagou no Brasil a partir de meados do século XX quando das missões francesas nas universidades do Rio de Janeiro e sobretudo de São Paulo conservou o aparato técnico da historiografia filosófica eclética. Contudo, minha hipótese é a de que, por influência especialmente do positivismo, a leitura estrutural substituiu a “imparcialidade” hermenêutica recomendada por Cousin por uma “neutralidade axiológica”. Tal deslocamento fez com que os estruturalistas pulverizassem a ideia de racionalidade preconizada por Cousin, admitindo em seu lugar uma “ordem de razões” imanente e específica a cada discurso filosófico. Como a historiografia filosófica assim entendida não pode escolher entre os axiomas desta ou daquela filosofia, uma comparação entre as filosofias é sempre precária e a adequada atitude filosófica do historiador é, como concluiu Victor Goldschmidt e Oswaldo Porchat (2016, p. 15-16), o ceticismo. Isto fez com que alguns, para escapar da assepsia exegética do estruturalismo ou de suas consequências filosóficas, descuidassem também da atenção às fontes e da «imparcialidade». Já outros, por identificaram a história da filosofia ao método estrutural, simplesmente consideraram que seu desprezo por aquele deveria se estender para esta.

19. Cf. Gayon (2005, p. 43): “There can be no doubt that Henri Bergson (1859–1941) was the most influential of all twentieth-century French philosophers. Until about 1960 there was general agreement about this. I probably belong to the last generation of French students who were taught that Bergson was a philosopher as important as Plato, Descartes, or Kant. From my own experience I can confirm that this seemed obvious to all French philosophers, whatever their philosophical orientation. In the past 30 years, however, this situation has changed dramatically. Most



philosophers under the age of 50 know little or nothing of Bergson. Until recently, I myself had not read a single line of Bergson since 1966, when I took my first course in philosophy”.

20. As afinidades entre a Filosofia de Bergson e a concepção filosófica de Hadot até aqui despertaram pouca atenção especializada. Dou notícia apenas de um artigo bastante recente de Keith Ansell-Pearson (2016) e de um capítulo da Tese de Doutorado de Catarina Rochamonte, defendida em 2016 na Ufscar sob a orientação da colega Débora Morato Pinto.

21. O seminário está disponível em <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=2883>.

22. O próprio Hadot assume essa posição explicitamente em EEFA, p. 21.

23. Num outro volume, Benda retoma a esse tópico respondendo às objeções que lhe foram endereçadas por defensores do bergsonismo, como, por exemplo, J. Wahl (cf. BENDA, 1914, p. 74-129).

REFERÊNCIAS

AZOUVI, F. 2007. *La gloire de Bergson: Essai sur le magistère philosophique*. Paris: Gallimard.

BENDA, J. 1912. *Le Bergsonisme ou Une Philosophie de La Mobilité*. Paris: Mercvire de France.

_____. 1914. *Sur le Sucées du Bergsonisme – Précédé d’une Réponse aux Défenseurs de la Doctrine*. Paris: Mercure de France.

BERGSON, H. 1999. *Matéria e Memória*. 2a. ed. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1903. “Introduction a la Métaphysique”. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Onzième année, 1903, Librairie Armand Colin, p. 1-36.

_____. 2005. *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006a. *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006b. “A Intuição Filosófica”. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006c. *Introdução à Metafísica*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

CANALES, J. 2015. *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princenton: Princenton Univ. Press.

CARR, H. 1911. *Bergson: The Philosophy of Change*. 2a. ed. London and Edinburg. T. C. & E. C. Jack, Ltd. T. Nelson & Sons, Ltd.

CHEVALIER, J. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Librairie Plon.

COUSIN, V. 1829. “Introduction”. In: TENNEMANN, W. *Manuel de L’Histoire de La Philosophie*. Trad. de Victor Cousin. Paris: Pichon et Didier

DELBOS, V. 1897. “Matière et Mémoire: Essai sur la Relation du Corps à L’esprit” (Recension). In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, p. 353-389.



- DELEUZE, G. 2014. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF.
- _____. 2009. *Diferença e Repetição*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- DOMINGUES, I. 2017. *Filosofia no Brasil: Legados & Perspectivas*. Araraquara: Unesp.
- FABIANI, J. 1988. *Les Philosophes de la République*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- FARGES, A. 1914. *La Philosophie de M. Henri Bergson: Exposé et critique*. Paris: S/E.
- FINK, H. 2012. *Bergson and Russian Modernism: 1900-1930 (Studies in Russian Literature and Theory)*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- FOUCAULT, M. 2005. *Microfísica do Poder*. 21ª. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FRANÇOIS, A. 2008. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et Réalité*. Paris: PUF.
- _____. (Org.) 2017. *Annales Bergsoniennes VIII: Bergson, la Morale, les Émotions*. Paris: PUF.
- GALLOIS, P; FORZY, G. (Orgs.) 1997. *Bergson et les Neurosciences*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthéado.
- GAYON, J. 2005 “Bergson Spiritualist Metaphysics and the Sciences”. In: GUNTER, P.; PAPANICOLAOU, A. 1987. *Bergson and Modern Thought*. London / New York: Routledge.
- GOLDSCHMIDT, V. 1963. “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”. In: *A Religião de Platão*. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão do Livro.
- GUTTING, G. 2005. *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing.
- GILSON, E., LANGAN, T., ARMAND, A. 2005. *Recent Philosophy (Vol I: Hegel to the Present)*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- GILLIES, A. 1996. *Bergson and the British Modernism*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- GOUHIER, H. 1999. *Bergson et le Christ des Évangiles*. 3a. ed. Paris: Vrin
- GUNTER, P. 1986. *Henri Bergson: A Bibliography*. Bowling Green: Bowling Green State Univ. Press.
- GUTTING, G. 2001. *French Philosophy in Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- HADOT, P. 2001. *La Philosophie como Manière de Vivre [PMV]*. Paris: Livre de Proche.
- _____. , DAVIDSON, A. 1995. *Philosophy as a Way of Life [PWL]*. Oxford : Blackwell Publishing.
- _____. 2014a. *O que é a Filosofia Antiga? [QFA]* 6ª. ed. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola.
- _____. 2014b. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga. [EEFA]* Trad. de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações.



_____. 2014c. *Wittgenstein e os limites da Linguagem*. Trad. de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações.

JAMES, W. 1920. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co.

JANET, P. 1893. *Victor Cousin et son Oeuvre*. 3a. ed. Paris: Félix Alcan, Éditeur.

JOHANSON, I. 2014. *Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Unifesp.

KALLEN, H. 1914. *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*. Columbia: Chicago: Chicago Univ. Press.

LACEY, A. 2008. *Bergson: The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge.

LE ROY, E. 1912. *Une Philosophie Nouvelle: Bergson*. Paris: Libraire Félix Alcan.

MADELRIEUX, S. 2011. *Bergson et James Cent ans Après*. Paris: PUF.

MASSEY, H. 2016. *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. New York: State Univ. of New York.

MUDGE, I. 1913. *A Contribution to a Bibliography on Henri Bergson*. Columbia. Columbia Univ. Press.

RUSSELL, B. 1914. *The Philosophy of Bergson*. Cambridge: Bowes and Bowes.

POUCET, B. 1999. *Enseigner la Philosophie: Histoire d'une discipline Scolaire 1860-1990*. Paris: CNRS Éditions

QUIRK, T. 2011. *Bergson and American Culture: The Worlds of Willa Cather and Wallace Stevens*. North Carolina: The Univ. of North Carolina Press.

SHERRIGNHAM, M. 2006. "L'enseignement Scolaire de La Philosophie em France". In: *La Revue de L'inspection Générale*, n. 03. IGEN / Ministère de L'education Nationale, de L'enseignement Supérieur et de la Recherche, p. 61-67. Disponível em <http://media.education.gouv.fr/file/38/6/3386.pdf>

STEWART, J. 1911. *A Critical Exposition on Bergson's Philosophy*. London: MacMillan and Co.

SUAREZ, F. 2004. *A Commentary on Aristotle Metaphysics (or "A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle")*. Transl. by J. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.

WILM, E. 1914. *Henri Bergson: A Study in Radical Evolution*. New York: Sturgis and Watson.

WORMS, F. 1997. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: PUF.

_____. DAVIDOSON, A. (Orgs.) 2010. *Pierre Hadot, l'Enseignement des Antiques, l'Enseignement des Modernes*. Paris: Editions Rue D'Ulm.

WUNEMBURGER, J.; WORMS, F. (Orgs.) (2008) *Bachelard et Bergson : Continuité et Discontinuité*. Paris: PUF.